المشكاة
مجلة علمية محكّمة
العدد الرابع - 2006

درء تعارض النّقل والعقل في نظريّة المعرفة في الفكر الخلدوني

د. فرحات الدّريسي
دار المعلّمين العليا
جامعة تونس (تونس)

المقدّمة :

يحيل العنوان، تصريحا، على نفي ضرب من العلاقة بين نهجين من مسالك تحصيل المعرفة في الفكر الخلدوني. وهو نفي يروم أن يثبت علاقة انعدام التّناقض معيارا مساعدا على فهم كيف يمكن أن تتعدّد مصادر بناء المعرفة في إنتاج الحقيقة من أكثر من جهة، وفي أزيد من وجه ومن شكل، دون أن يعني ذلك أنّ علاقة "درء التّعارض" أو "انعدام التّناقض" بين النّقل والعقل تعيّن القول بتحقّق الحقيقة أو بتحقيقها.

ينزع، حينئذ، ذلك النّفي إلى تثبيت ضرب من العلاقة بين ثنائيّة النّقل والعقل يسعى إلى رفع حكم التّعارض وما يستوجبه من فهم، من جهة، وإلى الإلزام بعلاقة أخرى لا تخرج عن وجوه الممكن من العلاقات التّالية : علاقة التّماثل أو التّطابق أو التّوافق أو التّكامل أو الاستتمام أو الاستتباع، من جهة ثانية. فضلا عن حال التّغاير أو التّباين أو النّزاع أو التّنازع في تأسيس الفهم السّويّ وفي أفضليّة المرتبة في حجّية المعرفة.

وفي سيادة منوال الحقيقة معرفيّا واجتماعيّا، في إنتاج موضوعات المعرفة ومضامينها ومناهجها وكيفيّات آدائها للبيّنة الدّينيّة والحقيقة العلميّة الفلسفيّة أو الفلسفيّة العلميّة، من جهة ثالثة.

وليس الحديث عن "النّقل" سوى حديث عن مسلك مخصوص في إنتاج المعرفة بجهاز منهجيّ، يتّصف بمطالب الخبر والرّواية والإسناد والتّواصل على قدر اتّصافه بمطالب الدّراية والجرح والتّعديل والقياس، لبيان الشّريعة ومصادرها ونواميسها ووظائفها ومقاصدها، بتثبيت مرجعيّة سلطة المعرفة ومعرفة السّلطة، من طريق الوحي والإلهام والإشراق والرّؤيا، باعتبارها طرقا ربّانيّة توصل بالعلم الرّبوبيّ وبعلم الله: العلم المتعالي واللاّمتناهى والمرسّم للحقيقة المطلقة والمدركة لجواهر الأشياء والمخلوقات في ذاتها. فهو إخبار ميتافيزيقيّ أركانه الله والملائكة والنّبيّ والمصير، وآليات بنائه وإنتاجه الوحي خصوصا ؛ وهو علم مغاير لسائر العلوم البشريّة الأخرى، قد عُدّ المحدّث والحافظ والقارئ والفقيه والإمام المعصوم والقطب أو الغوث والمتصوّف والواعظ والزّاهد والعابد، أدخل من غيرهم، وبدرجات متفاوتة، في ذلك المنحى في الفهم والعلم والتعلّم، دون أن يعني ذلك أنّ منهج النّقل يخلو من أداء ملكات العقل وخصائص التّفكير الأخرى، وإنْ غلب عليها التأمّل والتدبّر حتّى بدا التعقّل عظة واعتبارا، وتعيّن العقل بالسّداد والتّأييد الإلاهيّين في حدود مطالب الغيب والآخرة [1].

- وأمّا المقصود بالعقل فمسلك مخصوص في إنتاج المعرفة، تمثّلا وتمثيلا، نظريّا وعمليّا ومختبريّا، بفحص موضوعيّ تترابط فيه العلاقات السببيّة والمنطقيّة، لإنتاج قوانين وقواعد من شأنها أن تؤسّس فهما إقناعيّا للظّواهر الماديّة والمعنويّة التي تقبل الانتظام في أنظمة الفكر البشريّ

(1) محمّد الكتّانيّ، جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلامي في الفكر القديم، ط.1، الدّار البيضاء، 1412 هـ / 1992 م.

والاتّصاف بالمعقوليّة في العلم بالله وبحكمته في سرّ الخليقة وصنعة الطّبيعة [2].

ولئن تعدّدت معاني العقل، [3] فإنّها تشترك في معنى أداء وظيفة الفهم باستخدام ملكات الفكر البشريّ في سلّم التّنظيم والشّرح والتّفسير والتّعليل والافتراض والاستدلال والاستنتاج، على أن ينعدم التّناقض بين تلك العمليّات العقليّة في مزاولة الفعل العلميّة، وتظلّ جدواه متعيّنة بمدى الاقتدار على الفهم المقنع وبحدود العلميّة في تثبيت العاقليّة والمعقوليّة والعقلانيّة [4]. ولذلك عُدّ المتكلّم والأصوليّ والمنطقيّ والفيلسوف العالم والعالم الفيلسوف، أدخل من سواهم، وبدرجات متفاوتة، في ذلك المنحى من وجوه الفهم، دون أن يعني ذلك أنّ منهج العقل متحلّل كلّ التحلّل من قيود النّقل، إذ يتّضح أنّ قوانين التّفكير وقواعده مثلها مثل نتائج الفكر ومضامينه، تنشط، في مراحل وقوع الفعل العلميّ، عقلا لكنّها كثيرا ما تستخدم بعد إنجازه واكتماله، نقلا وسندا لسواه، على غرار الأخبار التي تتأسّس، من طريق الوحي والإلهام والإشراق والرّؤيا والحدس والبصيرة، نقلا مفروضا، لكنّها حين تخضع للدّراية والقياس والجرح والتّعديل تنتهي نشاطا عقليّا.

(2) Eugenio Rignano, Les formes supérieures du raisonnement. Eds. Paris, London, Leipzig, Extrait de "Scientia", vol XVII, 9ème Année (1915), N°XXXIX-1 (XL-2) e (XL-2).

(3) ... انظر، مثلا : المحاسبى، مسائل في العقل ضمن المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط.1، القاهرة، 1969 (أنواع الحجّة - العقل والدّليل - تفاوت الحقّ في الدّرجة والحفظ والتّأليف - موانع الفهم...).

- الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق موريس بويجس (Maurice Bouyges)، دار المشرق، ط.2، بيروت، 1983.

(4) رجاة العتيرى، في طبيعة العقل، وفي مراكز اهتمامه : في العلاقة بين المصلحة النّظريّة والمصلحة العلميّة للعقل، ط.1، تونس، 1999.

في منزلة مبحث العلاقة بين النّقل والعقل في بناء المعرفة :

يثير هذا المبحث، النّظر في طبيعة وظائف النّقل والعقل وفي خصائصها، وفي مجالاتها، وفي حدودها، وفي جدواها ؛ أعني النّظر في مصادر المعرفة وفي مسالك إنتاجها وجواز تعدّدها ؛ كما نتبيّن أنّ في درس إنتاج المعرفة ومسالكه مدخلا حاسما إلى فهم كيف تُبنى نظريّة المعرفة التي تُعدّ، بدورها، مدخلا أساسيّا إلى فهم كيف تُحقّق الحقيقة ويُتحقّق منها إنتاجا، نظريّا وعلميّا. تتأسّس، حينئذ، هذه العلاقة على النّظر في مسالك إنتاج المعرفة، وفي منطلقاتها، وفي مصادرها ومراجعها، وفي وسائلها وآلياتها، وفي كيفيّات أدائها، وفي غاياتها أكثر من التوجّه إلى مضامين المعرفة وسلّم موضوعاتها، وإنْ يعْسر الفصل بين مضمون المعرفة وشكل بنائها عُسْر الفصل بين العلم ومنهج العلم ولغة العلم. ويعدّ الحديث عن مصادر المعرفة ومسالكها حديثا مألوفا ومعلوما في كافّة الثّقافات عموما، وإن اختلف المنقول والمعقول، من شتّى الجهات قديما وحديثا [5].

وتعدّ ثنائيّة العلاقة الجامعة بين الإدراك ومستوياته والوجود ومراتبه، حاكمة في منحى الفهم ومساعدة على ترسيم حدود المعرفة تقييدا وإطلاقا : من جهات الإمكان والاحتمال والظنّ والرّجحان واليقين والامتناع والاستحالة. وقد نشأ عن تلك العلاقة بين الإدراك والوجود النّاشئة من النّظر في العلاقة بين النّقل والعقل، أن صار مبحث الحقيقة

(5) رجاة العتيري، في طبيعة العقل... أنظر خاصّة حديثها عن شروط المعرفة العقليّة ومعايير العقل عند ديكارت وكانط وهيجل.
- مهدي فضل الله، العقل والشّريعة: مباحث في الإبستمولوجيا العربيّة الإسلاميّة، ط.1، بيروت، 1995.
- محمّد عبد الله الشّرقاويّ، الصوفيّة والعقل : دراسة تحليليّة مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربيّ، ط.1، بيروت - القاهرة، 1416 هـ / 1995م. الباب الأوّل : العقل في المجالات الأربعة : القرءان والسنّة والكلام والفلسفة، ص 43 - 126. والباب الثّاني : العقل وعلاقاته ومستوياته، ص 127 - 235.

ووجوهها من توابع تينك العلاقتين المترابطتين ترابط لزوم واستتباع على غرار التّرابط بين العقل والعلم من جهة. والنّقل والدّين من جهة ثانية [6].

" إذ كانت تلك العلاقة دائما تأخذ طبيعتها من طبيعة المفهوم الذي يأخذه العقل أو يأخذه النّقل عند أيّ طائفة من طوائف المتكلّمين والفقهاء والفلاسفة والصّوفيّة وغيرهم" [7].

وكثيرا ما نشأ من تلك العلاقات الأصليّة والفرعيّة. في استحصال الفهم جدل واسع وغزير. قديما وحديثا. حول مرجعيّة المعرفة. وسلطتها. ومدى الوثوق بها. إلى حدّ جواز الحديث عن ترسيم مسلكيّة العقل مرجعا أساسيّا لفهم المعرفة النّقليّة والشّرعيّة عموما. أو العكس بالعكس. أو تظلاّن مرجعيّتين تُتمّ إحداهما الأخرى. أو تتنازعان الفهم وسلّم بناء الحقيقة. دينيّة كانت أو تاريخيّة أو لغويّة أو أدبيّة أو جماليّة أو علميّة أو فلسفيّة أو صوفيّة... [8].

(6) Francis Kaplan, La vérité et ses figures, Oubier Montaigne, Paris, 1977.

(7) محمّد الكتّانيّ. جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلامي في الفكر القديم. المبحث الثّامن : جدليّة العقل والنّقل. ص 737.

(8) لخّص محمّد الكتّانيّ أربعة وجوه لجدال العقل للنّقل في كتابه : جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلامي في الفكر القديم. ص 495 - 496. فيما يلي :
- حين يكون المنقول مناقضا للسّنن الكونيّة وبدائه العقول وثمرات التّجارب الحسّيّة المتكرّرة. فهو ينكر كلّ نقل يخالف تلك السّنن.
- حين يكون المنقول ممّا يفوق مدارك العقل. ولا يخضع لتجربة ولا تدركه بديهة فهو يشكّ فيه ويماري في شأنه.
- حين يكون المنقول عاريا من صفات الإثبات. كأن يكون مجرّد نقل ظنيّ أو تخيّليّ أو تقليديّ أو نحو ذلك. فهو يطالب بدلائل الإثبات فيه.
- حين تكون القضايا ونقيضها متكافئين في الأدلّة والإثبات. فهو يبحث عن التّرجيح.

وهذه الحيثيّات جميعها تعود بالنّسبة إلى موقف العقل منها إلى أوضاع ثلاثة:
- الوضع الذي يكون عليه خبر النّقل مناقضا لنظام السّببيّة والعلّيّة.
- الوضع الذي يكون عليه النّقل ذا مضمون يفوق العقل. ولا يملك دليل منعه من الوقوع.
- الوضع الذي يكون عليه النّقل قابلا للشكّ في وسائل الإثبات أو قابلا للقضيّة ونقيضها. على سبيل تكافؤ الأدلّة بالنّسبة إلى هذه أو تلك أو قابلا لأكثر من تأويل.

وهكذا يجادل العقل النّقل إمّا في منهج الإثبات. وإمّا في طبيعة القضيّة نفسها بعد إثباتها. وإمّا في تأويلها إذا كانت قضيّة لغويّة أي نصّا من النّصوص..."

يتّضح، حينئذ، أنّ العلاقة بين النّقل والعقل، تسلم - استتباعا واستلزاما - إلى العلاقة بين الإدراك والوجود، وهي تسلم، بدورها إلى مبحث وجوه الحقيقة على غرار العلاقات بينها وبين الدّين والعلم والفلسفة، ووظائفها في بناء نظريات المعرفة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

وإنّ في ذلك بعض التّفسير لثبات مباحث العلاقة بين الحكمة والشّريعة والعقل والوحي، أو النّصّ والنبوّة ركنا من أركان البناء الثّقافيّ وشرطا من شروط التّحصيل العلميّ، وسنّة من سنن التّقليد العلميّ في البيئة الثّقافيّة العربيّة الإسلاميّة، كما سنتبيّن ذلك لاحقا في فصل منوال ابن خلدون الثّقافي العربيّ الإسلاميّ والكلاسيكيّ وخصائصه [9].

في ترابط اللّزوم بين النّقل والدّين :

يحيل التّسليم بفكرة النّقل منهجا وآلية من آليات إنتاج المعرفة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ومصدرا من مصادر بنائها ومرجعا ضامنا سلطتها، على معنى التّعاقد الوثوقيّ والائتمانيّ بضرب من المعرفة يؤسّس منواله بمحدّداته الشّكليّة والمضمونيّة، الذّاتيّة والمكتسبة، من داخل تلك البيئة الثقافيّة ومن طريق رافدها الدّاخلي والخصوصيّ، أعني علوم القرءان والحديث والسنّة، الغايات، فضلا عن العلوم اللغويّة والأدبيّة والتّاريخيّة المساعدة أو الأدوات [10].

إنّ المبحث موصول وصل لزوم، من جهة مطالبه الشّكليّة والمضمونيّة، بطبيعة الوحي وبخصائصه، أي بسلطة النّصّ أو الخبر وأقسامه ووظائفه في إنتاج العلوم الشّرعيّة النّقليّة، وبمراتب حجّيّة

(9) مقال أعددناه لتقديمه في النّدوة التي ستلتئم في بيت الحكمة احتفاء بابن خلدون، أفريل 2006.

(10) إبراهيم فوزي، تدوين السنّة، ط.1، المملكة المتّحدة، 1994، معرّب عن الأصل الأنجليزي:
The documentation of Sunnah and Hadith

- انظر: القسم (2) علوم الحديث وأنواعها، ص 145.

النّصّ، أو بطلانها، أو عدمها، وبحدود الوثوقيّة به وبها ؛ ومن شأن كلّ ذلك أن يحيل، إن قليلا أو كثيرا، وبدرجات متفاوتة، على مبحث إنتاج الحقيقة الدّينيّة وخصائصها، فضلا عن مبحث تدوين العلم وعلاقته بمسألة الكتابة والمشافهة.

ومن الطّبيعيّ أن يستتبع النّظر في مبحث الحقيقة الدّينيّة النّظر في قيمة شهادتها على المعرفة، وفي درجة تصديقها على بناء ناتج المعرفة في البيئة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة، وإلى أيّ حدّ يمكن أن يتأسّس معيار معرفيّ أخلاقيّ يضمن التّصديق بسند تلك المعرفة وبمتنها المستحصلين، من طريق النّقل، ويثبّت سلطته آلية من آليات إنتاج المعرفة، ومصدرا من مصادر تنظيمها وإنجاز بنائها. وهو بناء مستفاد، مثله مثل سلطته، وبدرجات متفاوتة، من جهود المحدّثين والمفسّرين والرّواة والحفّاظ والقرّاء وأصحاب المغازي والسّير والعبّاد والزهّاد والمتصوّفة ثمّ الفقهاء والأصوليّين، إذا استحضرنا أنّ من معاني السنّة المتداولة، لغة واصطلاحا، معنى الاسترسال والدّوام والعرف والعادة والطّريقة والطّريق، والجريان والرّعاية والسّيرة المستقيمة والمحمودة والشّريعة والدّليل الشّرعيّ...

في ترابط اللّزوم بين العقل والعلم :

لئن أحال متصوّر النّقل، استتباعا واستلزاما، على السّماع والرّواية والخبر والحديث والسنّة والقراءة والإجازة والمناولة والمكاتبة والوصيّة وغيرها، كما يحيل القرءان على الوحي، من جهة منهج تحصيل المعرفة، وعلى أنّ العلم من إثمار العمل، تحمّلا وتقييدا، من جهة المصدر والمرجع، فإنّ متصوّر العقل، من حيث هو آلية من آليات إنتاج المعرفة، موصول بالسّؤال عن الأسباب والعلل وبالرّغبة في الفهم : تفسيرا وشرحا وتأويلا، من طريقي التّحليل والتّركيب، بالعلاقات المنطقيّة والسّببيّة

والافتراضيّة والاستدلاليّة والبرهانيّة. ولذلك عددنا، من مسائل العقل ومباحثه، النّظر في أنواع الحجّة والأدلّة وتفاوت مراتب الحقّ ودرجاته، وموانع الفهم، ومن معاني العقل، الفهم والبيان والبصيرة والحجّة والتّدبّر والتّقدير والنّظام والملاءمة والصّواب والحكمة [11].

تثمر، حينئذ، أنشطة العقل الافتراضيّة والاستدلاليّة والبرهانيّة والحجاجيّة، على اختلاف مراتبها، وتعدّد مناحيها النّظريّة والعمليّة، طرقا في الفهم، وتستحصل فهوما عقليّة تثمر بدورها، أصنافا من العلم البشريّ، الاجتهاديّ أو الكسبيّ، في العلم بالله، على غرار أنشطة النّقل التي تبني ضروبا من العلوم الشّرعيّة تثبّت عقائد وحقائق إيمانيّة ومسائل إلاهيّة ومذاهب دينيّة متأسّسة على علم الله المحيط بعالمي الغيب والشّهادة وبسرّ الخليقة وصنعة الطّبيعة.

ولئن ميّزنا بين جهات النّقل والعقل في إنتاج الفهم من جهة، واعتبرنا حاصل الفهم فهوما كسبيّة ووهبيّة، من جهة ثانية، فإنّنا نعتبر أنها، جميعها وعلى اختلافها الظّاهريّ في الوظائف وفي سلّم الحجّة ومراتبها، تنتج، متساندة أنواعا متعدّدة ومختلفة من المعارف، يروم كلّ صنف منها تحقيق الحقيقة ؛ دينيّة كانت أو لغويّة أو تاريخيّة أو أدبيّة أو جماليّة أو علميّة أو فلسفيّة، من جهة ثالثة ؛ ومن طريق استحصال

---

(11) الجاحظ، الدّلائل والاعتبار على الخلق والتّدبير، ط.1، حلب، 1346هـ / 1928م. بناه على مفهومي الحكمة والنّظام في إتقان الحلقة وصواب الهيئة، وعمّا يدرك بالعقل وبالحسّ وبالحدس، ومالا يدرك، لتحقيق الإيمان والتّصديق...
- الحارث بن أسد المحاسبيّ (ت 256 هـ)، المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط.1، القاهرة، 1969.
انظر : ماهية العقل ومعناه، ص 235. - و - مسائل في العقل، ص 256.

الحقيقة ومنحاها : منهجا وفهما. يتأسّس صنف العلم : شكلا ومضمونا. تحقيقا وتحقّقا [12].

وهي أصناف موادّها نصوص فقهيّة وأصوليّة وكلاميّة وعلميّة وفلسفيّة هي روافد مختلفة المصادر والمراجع لكنّها متساندة. تقريبا وتبعيدا. تجانسا وتغايرا في بناء منوال المعرفة العربيّة الإسلاميّة. والّذي يتوزّع من داخل أنظمته على مناويل جزئيّة. كما سنرى لاحقا.

تنزع. حينئذ. أنظمة النّقل والعقل والفهم والمعرفة من طريق شبكة علاقاتها الدّاخليّة والخارجيّة ونماذجها المتعدّدة الوجوه، إلى تحصيل العلم بتحقيق الحقيقة الّتي هي في الأصل مثار الخلاف والاختلاف، ومعيار التّفاضل، ومحلّ التّصديق والتّكذيب، ومجرى العلميّة واللاّعلميّة، ومعين

(12) المحاسبي، بيان العلم، تحقيق محمّد العابد مزالي، ط. تونس - الجزائر، 1975.
جاء في مقدّمة متنه. ص 81 " العلم على ثلاثة أنواع : نوع علم الحلال والحرام وهو علم أحكام هذه الدّار ؛ وهو العلم الظّاهر. ونوع آخر وهو علم أحكام الآخرة وهو العلم الباطن ؛ ونوع ثالث وهو العلم بالله سبحانه، وأحكامه في خلقه في الدّارين".
- الرّاغب الأصفهاني ˝ (ت 502 هـ)، الذّريعة إلى مكارم الشّريعة، تحقيق أبي اليزيد العجميّ، ط.2، المنصورة، 1408هـ/1987م. انظر مباحث الفصل 2. في العقل والعلم والنّطق وما يتعلق بها وما يضادّها، ص167.
(فضيلة العقل - أنواع العقل - المكتسب من العقل الدّنيويّ والأخرويّ - منازل العقل واختلاف أساميها - بحسبها - جلالة العقل وشرف العلم والعقل وبين العلم والمعرفة والدّراية والحكمة - كون الرّسل والعقل هاديين الخلق إلى الحقّ - تعذّر إدراك العلوم النّبويّة على من لم يتهذّب في العلوم العقليّة - من أنواع الجهل - كون العلوم مركوزة في نفوس النّاس حصر أنواع المعلومات - ما يعرف به فضيلة العلم - استحسان معرفة أنواع العلوم - معاداة بعض النّاس لبعض العلوم - صعوبة المعيار الذي تدرك به حقائق العلوم.)
- أبو الوفاء ابن عقيل (ق.6 هـ) : التّعليقات المسمّاة كتاب الفنون : تحقيق جورج المقدسيّ، ط. بيروت، 1970. (القسم الأول).انظر المقدّمة، ص7 :" أمّا بعد فإنّ خير ما قطع به الوقت، وشغلت به النّفس. فتقرّب به إلى الربّ - جلّت عظمته - طلب علم أخرج من ظلمة الجهل إلى نور الشّرع، واطّلع به على عاقبة محمودة يعمل لها، وغائلة مذمومة يتجنّب ما يوصل إليها. وليس ذلك إلاّ العلم الذي يصلح الاعتقاد ويخلّصه من الأهواء، ويصلح الأعمال ويصفّيها من الأدواء. وهما علمان : علم الأصول ومبناه على التأمّل والاعتبار، وعلم الفقه، ومبناه على استخراج معاني الألفاظ الشّرعيّة، وأخذ الأحكام من المنطوق به للمسكوت عنه..."

اليقين والوهم والظّنّ والتّخمين؛ ولذلك يتحوّل النّظر في مبحث الحقيقة إلى نظر في مصادر المعرفة ومراجعها ومناهج بنائها وخصائصه ووثاقة سلطتها وحدودها من جهات وجوهها المختلفة: كان وجه تماثل أو محاكاة أو تطابق، تنسيبا أو إطلاقا (13).

وقد ساعد التّوسّع في معاني النّقل والعقل والفهم والإدراك والمعرفة، والعلم على اتّساع حدود الشّراكة بينها في كيفيّات أداء الحقيقة وإنجاز وجوهها المتعدّدة إلى حدّ جواز الحديث عن ممارسة معرفيّة ذات طبيعة نقليّة عقليّة أو عقليّة نقليّة من جهة المنحى الغالب عليها، منهجا وإنتاجا، وعن إعادة النّظر في وظيفة ثنائيّة النّقل والعقل في تصنيف العلوم العربيّة الإسلاميّة وفي آثارها المغالطيّة أو السلبيّة على بناء خارطة المعرفة في البيئة الثّقافيّة العربيّة الإسلاميّة (14).

---

(13) انظر المقالات الواردة في ندوة: - La vérité, Ouvrage dirigé par Roland Quilliot, Paris, 1997

- Jean Frère, Vérité et jugement vrai dans la pensée ancienne, pp 30-44.
- François Guéry, L'objectivité de la connaissance en procès, pp 74 -83.
- Miguel Espinoza,La théorie physique est-elle vraie, pp 150-165.
- Roger Pouivet, La question de la vérité est- elle (encore) une question philosophique, pp166-178.
- Joseph Vidal-Rosset, Cohérence et Correspondance, deux théories de la vérité, pp179-189.

(14) يلحّ أعلام الفكر الدّيني السّنّي عموما والأشعريّ خصوصا، والمعتزليّ بصفة أخصّ، على إبطال التّقليد وعلى فساده وعلى بطلانه في الإيمان في باب التّوحيد. انظر، مثلا: الأشعريّ، اللّمع في الرّدّ على أهل الزّيغ والبدع؛

- الجويني، لمع الأدلّة في قواعد عقائد أهل السّنّة والجماعة؛ الغزالي في كافّة كتبه تقريبا؛ الشّهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام؛ الفخر الرّازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين؛ أساس التّقديس في علم الكلام...وغيرهم كثير...
- وانظر في شأن آثار ثنائيّة النّقل والعقل في تصنيف العلوم العربيّة الإسلاميّة:

فرحات الدّريسي، ظاهرة تصنيف العلوم العربيّة الإسلاميّة ودلالاتها الثّقافيّة ضمن مراجعات مفهوميّة الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ط.1، تونس، 1999، ص 19 - 35.

- و- مغالطات علميّة في بناء خارطة المعرفة العربيّة الإسلاميّة ضمن مراجعات علميّة في بناء خارطة المعرفة العربيّة الإسلاميّة، (قيد النّشر).

منزلة ثنائيّة النّقل والعقل في الفكر الخلدونيّ من داخل "المقدّمة" :

تعدّدت الدّراسات حول "مقدّمة" ابن خلدون لاتّساعها لأكثر من قراءة، ولقابليّتها أزيد من فهم، ولانفتاحها على شتّى جهات التّأويل، إلى حد جواز القول بأنّها نظر وإعادة نظر في "الباب المحصّل" "من أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين" والمتأدّبين واللّغويّين والعارفين [15] وإنتاج وإعادة إنتاج لها، شرحا وتفسيرا وتأويلا وتعديلا ونقدا ونقضا وتطويرا وتجديدا، ممّا يبلغ حدّ الخروج من منهاج قديم إلى منهاج جديد ؛ ومن نظام سائد في المعرفة إلى نظام آخر رائد ؛ ومن مناويل في تنظيم المعرفة لم تعد مجدية إلى مناويل معرفيّة أخرى تظهر أجدى وأقدر على الإجابة المقنعة.

فقد تناول الدّارسون أثر العامل الدّينيّ في تفكير ابن خلدون ومصادره ومراجعه وألحّوا، بدرجات متفاوتة، على تأثيره فيه وفي مؤلّفاته، إن قليلا أو كثيرا [16].

وتناولوا فكره الكلاميّ وموقفه من الدّين ومباحثه [17]، ومنطقه [18] ؛ ومنهجيّته [19] ؛ وفكره الأخلاقيّ [20] ؛ فضلا عن فكره

(15) استعرنا شيئا من التّسمية من لباب المحصّل لابن خلدون، ومن محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين للفخر الرّازي.

(16) منهم على سبيل المثال : محمّد العلاّني، أثر الدّراسات الدّينيّة في تفكير ابن خلدون وفيها ألحّ على دور أصول الفقه والجدل والخلافيّات في نزوعه إلى تغليب الاستدلال العقليّ (أطروحة مرقونة بجامعة الزّيتونة، 3 أجزاء).
- غ - بوتول، مصادر ابن خلدون ودراساته، وفيها ألحّ على أثر تكوينه العقليّ من جهة أستاذه الآبليّ بالمقارنة إلى أثر تكوينه الشّرعي...

(17) منهم على سبيل المثال : منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلاميّ عند ابن خلدون، ط.1، بيروت، 1417 هـ /1997 م، عمر فرّوخ، موقف ابن خلدون من الدّين والقضايا الدّينيّة، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962.

(18) علي الوردي، منطق ابن خلدون، ط. تونس، 1984.

(19) علي أومليل، الخطاب التّاريخي : دراسة لمنهجيّة ابن خلدون، ط. بيروت، (د.ت).

(20) عبد الله شريّط، الفكر الأخلاقيّ عند ابن خلدون، ط.3، الجزائر، 1984.

السّياسيّ والفلسفيّ والتّاريخيّ والاجتماعيّ والصّوفيّ، وعن مكانته في تاريخ الفكر العربيّ والإسلاميّ، قديما وحديثا [21]؛

دون أن نغفل عن بعض الدّراسات الجامعيّة الّتي تناولت جهود ابن خلدون الأدبيّة والنّقديّة واللّغويّة، ولا عن دراسة جامعيّة رائدة وحاسمة في إعادة بناء الفكر العربيّ الإسلاميّ الحديث توّجت التّفكير في إصلاح العقل العربيّ النّظريّ والعمليّ بحدّيه التّيمّي والخلدونيّ [22].

ولكنّنا ما قرأنا دراسة مفردة تتناول ثنائيّة النّقل والعقل ومبحث الحقيقة ووجوهها، أو منزلة المدينة وخصائصها، أو منزلة الإدارة ووظائفها، أو منزلة التّفكير بالأنموذجين الرّياضيّ والطّبيعيّ أو الفيزيائيّ في بناء نظريّة المعرفة الخلدونيّة، أو المنوال الثّقافيّ الخلدونيّ أنموذجا لبناء خارطة المعرفة العربيّة الإسلاميّة [23]؛ وإن لم نعدم شيئا من الكتابة عن وعي ابن خلدون باجتماعيّة المعرفة وبوظائفها المعرفيّة والنّفسيّة والوجوديّة وبمعايير تصنيفها [24].

إنّ في ذلك بعض التّفسير لمعقوليّة البحث في طبيعة العلاقة الواصلة والفاصلة بين النّقل والعقل : مسلكين من مسالك إنتاج المعرفة، وجهازين

---

(21) منها نذكر، تباعا: محمّد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبيّة والدّولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التّاريخ الإسلامي ؛ طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة ؛ محمود محمود ربيع، النّظريّة السّياسيّة لابن خلدون ؛ محمّد عزيز الحبابي: ابن خلدون : معاصرا ؛ إيف لاكوست، ابن خلدون: واضع علم ومقرّر استقلال ؛ جورج لابيكا، السّياسيّة والدّين عند ابن خلدون...

(22) عبد السّلام المسدّي، التّفكير اللّساني في الحضارة العربيّة، ط.تونس - ليبيا، 1981.
- أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة من واقعيّة أرسطو وأفلاطون إلى إسميّة ابن تيميّة وابن خلدون، ط. 1، بيروت، 1994.

(23) هي محاور الدّراسة التي نحن بصدد إنجازها حول الفكر الخلدونيّ، طلبا للإضافة العلميّة وإن كانت جزئيّة.

(24) محمّد سويسي، ابن خلدون والعلوم العقليّة، أعمال ملتقى ابن خلدون والفكر العربيّ المعاصر، تونس 14 - 15 أفريل 1980، ط.تونس - ليبيا، 1982، ص 155 - 178.
- فرحات الدّريسي، ظاهرة تصنيف العلوم العربيّة الإسلاميّة ودلالاتها الثّقافيّة ضمن مراجعات مفهوميّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ط. تونس، ص19 - 36.

في بناء المعرفة وتنظيمها وتصنيفها، ومادّة للدّرس العلميّ المشروط بمطالب سيرتين : سيرة نقليّة وسيرة عقليّة، تضمان سلطة المعرفة وترسّمان شروط التّصديق بها وعليها. وتعدّ مقدّمة تاريخ ابن خلدون أجدى من سواها من كتبه المحدودة والمتعيّنة، لدرس ثنائيّة النّقل والعقل، وما يستتبعها من مباحث ومسائل سبق أن ألمعنا إليها ونصصنا على درسها.

تصنيف نصوص المدوّنة المعتمدة في المبحث : (25)

أ - مقدّمة نظريّة عن سبل تحصيل البشر للمعرفة الربّانيّة وشروط تحقّقه وتحقيقه وتوصل بالمقدّمة السّادسة : في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرّياضة، وهي خاتمة الباب الأوّل : في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض (وفيه ستّ مقدّمات) من الكتاب الأوّل في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذّاتيّة من الملك والسّلطان والكسب والمعاش والصّنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب وتتوزّع على : ا / 132 - 164. وتضمّ الفصول التّالية : - في أصناف النّفوس البشريّة 139 - والوحي 139 - والكهانة 141 - والرّؤيا 143 - وما يلحق بها من معارف خفيّة وسرّيّة ومن نكت ولطائف "كلّها مدارك للغيب غير مستندة إلى برهان ولا تحقيق" بتعبير خلدونيّ، ص 146 - 164.

ب - بعض الفصول : وهي استعراض لحالات استثنائيّة وشاذّة ومطّرحة من قاعدة نظريّة المعرفة الخلدونيّة والعامّة. وتتنوّع على الفصول التّالية من الباب الثّالث : في الدّول والملك والخلافة والمراتب السّلطانيّة من الكتاب الأوّل، كما يلي :

- فصل في مذاهب الشّيعة في حكم الإمام. .250/I.

(25) نحيل على طبعة تونس. (جزءان).

- فصل في أمر الفاطميّ وما يذهب إليه النّاس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك. 78/I.
- فصل في حدثان الدّول والأمم، وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمّى الجفر. 398/I.
- فصل التّنجيم 403/I.

ج - وفصول تطبيقيّة في اجتماعيّة المعرفة وحراك سلّم درجاتها ووظائفها وآثارها بحراك الاجتماع الإنسانيّ ومطالب العمران البشريّ.

- ومنها فصل واحد : في أنّ الصّنائع تكسب صاحبها عقلا من الباب الخامس : في المعاش ووجوهه من الكسب والصّنائع 518/II.

- وسبعة عشر فصلا من الباب السّادس : في العلوم وأصنافها والتّعليم وطرقه، وهي على التّوالي : - في الفكر الإنسانيّ. 520/II - في أنّ عالم الحوادث الفعليّة إنّما يتمّ بالفكر. 567/II - في العقل التّجريبي وكيفيّة حدوثه. 569/II - في علوم البشر وعلوم الملائكة. 570/II - في علوم الأنبياء عليهم السّلام. 572/II - في علم التصوّف. 584/II - في علم تعبير الرّؤيا. 597/II - في علم الإلاهيات. 621/II - في علوم السّحر والطّلسمات. 623/II - في علم أسرار الحروف. 631/II - في المقامات للنّهاية. 641/II - في الاطّلاع على الأسرار الخفيّة من جهة الارتباطات الحرفيّة. 653/II - في الاستدلال على ما في الضّمائر الخفيّة بالقوانين الحرفيّة. 657/II - في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها. 671/II - في إبطال صناعة النّجوم وضعف مداركها وفساد غايتها. 677/II - في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها. 682/II - في تفسير لفظة الذّوق في مصطلح أهل البيان. 731/II.

في سلّم نظاميّة النّصوص المتعيّنة بالإحصاء :

ترسّم النّصوص المعتمدة، في الظّاهر على الأقل، رؤية معرفيّة خلدونيّة ثلاثيّة الأبعاد أو المناحي، ونظاميّة الدّرجات، وهرميّة السلّم،

ومتفاصلة الحدود، ولا يسلم بعضها إلى بعض دون تقدمة في المعرفة تضمن شروط التّسليم بتحقيقها وتحقّقها، وخاصّة شرطي الاصطفاء الربّانيّ والاجتهاد البشريّ وما يستتبعانه من مطالب الفهم... [26].

هي رؤية تثبّت في دائرة عليا هي دائرة الفهم الأعلى والأرقى والعلم الأعظم لصنف مخصوص من البشر: الأنبياء خاصّة، إمكان تحصيل المعرفة الربّانيّة، والمتعالية من طريقي الاصطفاء والاستثناء، وبطرائق مخصوصة في الإنجاز يغلب فيها حظّ الوحي والإلهام والحدس والقلب والبصيرة، من طريق النّقل، على حظّها من العقل والحسّ المشترك. وهي، في دائرة وسطى تدحض الفهم القائل بعصمة المعرفة البشريّة من طريق الإمام والقطب والغوث وتلغيها لأنّ أصل القاعدة في المعرفة البشريّة الاجتهاد والكسب صوابا وخطأ، لا الوهب والعصمة. وهي في الحقيقة دائرة تتجاوز إلغاء نظريّة المعرفة في سنن التّقليد العلمي الشّيعي عموما والإسماعيلي منه خصوصا، ونظريّة التّعليم الباطني... إلى إلغاء صرح البناء المعرفي الفلسفي الإغريقي عموما والمبنيّ على نظريّة المثل والعقول الأوّليّة والمتأسّسة على أنّ الإدراك أوسع من الوجود [27].

وهي رؤية تنزل إلى دائرة ثالثة تتأسّس على الفهم الخلدوني والقائل، ببناء اجتماعيّة المعرفة البشريّة وبحدود آثارها، إيجابا وسلبا، نفعا وضررا، وبتأثّر حراكها بحراك أبنية المجتمع وأنظمته، وبتطوّر العمران البشريّ أو تقهقره في سلّم التّمدّن وباطّراد مطالب الاجتماع الإنسانيّ أو انحسارها. ثمّت، حينئذ، سلّم يتكوّن من أكثر من درجة، تنفتح كلّ منها على أفق لا تتعدّاه إلى سواه إلاّ استثناء مشروطا بعناية ربّانيّة. فإذا كان سلّم بناء النّصوص المعتمدة على ذلك النّحو من التّنظيم في الفهم، فما هي آليات تشغيل النّظام المعرفيّ المركّب ؟

(26) فرحات الدّريسي، مصادر المعارف الخفيّة ومنزلتها في الفكر الخلدونيّ ضمن مراجعات مفهوميّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، المقالة (2)، الفصل (3)، ص 131 - 156.
(27) أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة.

مبدأ تعاون المقدّمات والأبواب وتكامل وظائفها :

سبق أن تبيّنا في دراسة سابقة مبدأ نظاميّة الأبواب من جهة ترتيبها، وتعاقبها في ترابطها الذي لا يقبل الانفكاك من طريق انتظامها من الأعمّ، إلى العامّ، إلى الخاصّ، إلى الأخصّ [28].

ونتبيّن في هذا المقام مبدأ تعاون المقدّمات الستّ والبانية للباب الأوّل : في العمران البشريّ على الجملة وفيه مقدّمات مع الأبواب الخمسة واللاّحقة من جهات المضامين والوظائف ؛ وهو مبدأ تنظيميّ وإجرائي سيساعدنا كثيرا على فهم طبيعة العلاقة الجامعة بين النّقل والعقل في الفكر الخلدوني خصوصا، وفي درس بناء المنوال المعرفيّ في البيئة الثّقافيّة العربيّة الإسلاميّة عموما.

تحيل مادّة المقدّمة السّادسة : في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرّياضة، خاتمة مقدّمات الباب الأوّل : في العمران البشريّ على الجملة من الكتاب الأوّل : في طبيعة العمران في الخليقة، إن قليلا أو كثيرا، على مادّة علميّة لا بأس بها كمّا، من فصول الباب السّادس: في العلوم وأصنافها والتّعليم وطرقه، الذي يبدو استتماما لمادّة تلك المقدّمة السّادسة التي استوفت، فقط، جانب المعارف الخفيّة وطرائق تحصيلها دون أن تستكمل وظائفها ولا آثارها في الاجتماع الإنسانيّ والعمران البشريّ. فكان الباب السّادس توسّعا في نظريّة المعرفة وفي بناء درجات سلّمها واستخلاص قواعد حراكها ووظائف نفعها وضررها.

ويبدو نظام الأبواب السّتة في ترابط عضويّ مع نظاميّة المقدّمات الستّ (المؤلّفة معا الكتاب الأوّل، وبصرف النّظر عن مقدّمته الأصليّة: في فضل علم التّاريخ وتحقيق مذاهبه والإلمام بمغالط المؤرّخين) شرحا،

---

(28) فرحات الدريسي، مراجعات مفهوميّة، المقالة (2)، مراجعات مفهوميّة في الفكر الخلدوني ومنزلته في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ص 87 - 156.

وتفسيرا، وتحليلا، وتعليقا، وتحريرا، واستدراكا، وصلة، من جهة إحالة المجمل على المفصّل أو الكلّي على الجزئيّ، على النّحو التّالي :

المقدّمات الستّ

- في أنّ الاجتماع الإنساني ضروريّ
- في قسط العمران من الأرض
- في المعتدل من الأقاليم والمنحرف
- في أثر الهواء في أخلاق البشر
- في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع
- في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرّياضة

الأبواب الستّة

- في العمران البشريّ على الجملة
- في العمران البدويّ والأمم الوحشيّة والقبائل
- في الدّول والملك والخلافة والمراتب السّلطانيّة
- في البلدان والأمصار وسائر العمران الحضري
- في المعاش ووجوهه من الكسب والصّنائع
- في العلوم وأصنافها والتّعليم وطرقه

تعدّ المقدّمة الأولى : في أنّ الاجتماع للإنسان ضروريّ نصّا جامعا للمقدّمات الخمس واللاّحقة. إليها ينحلّ ذلك النّصّ الأوّل ومنها يتألّف، مثلها في ذلك مثل الباب الأوّل : في العمران البشريّ على الجملة، في علاقاته بالأبواب الخمسة واللاّحقة تحليلا وتركيبا. ولئن عددنا كلّ مقدّمة منتجة لباب مناظر لها في ترتيب الكتاب الأوّل فإنّ المقدّمات مجتمعة ومتضامّة ومتساندة تنحلّ إلى الأبواب الستّة مجتمعة وإليها تردّ في الوقت نفسه، بل يمكن القول إنّ المقدّمات الستّ والأبواب الستّة تقبل تبادلا في المراتب بينها وفق مابينها من عناصر مجانسة وحدود شراكة على نحو تستردّ فيه كلّ مقدّمة نظيرها من الأبواب أو تلحق فيه كل

مقدمة بمجانسها من الأبواب السّتّة، دون أن نخلّ بترتيب ابن خلدون ولا بمنطق فهمه المتأسّس على معيار الأسبقيّة المنطقيّة والأسبقيّة الزّمنيّة، معا، في بناء نظام كتابه الأوّل : في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذّاتيّة من الملك والسّلطان والكسب والمعاش والصّنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب إذ قال : "وقد قدّمت العمران البدويّ لأنّه سابق على جميعها كما يتبيّن لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار ؛ وأمّا تقديم المعاش فلأنّ المعاش ضروريّ طبيعيّ، وتعلّم العلم كماليّ أو حاجيّ، والطّبيعة أقدم من الكماليّ، وجعلت الصّنائع من الكسب لأنّها منه ببعض الوجوه، ومن حيث العمران كما يتبيّن لك بعد" (29).

ويبدو أنّ حرص ابن خلدون على الاستيفاء والاستتمام قد دفعه دفعا إلى اختيار ذلك البناء التّرابطيّ والتّعالقيّ والّذي استوجبه فهم نسقي تكشف عن تماسك لحامة بنية الكتاب الأوّل الخارجيّة والدّاخليّة في الوقت نفسه، فضلا عن نظام الكتاب الأكبر والأشمل: كتاب العبر وديوان المبتدأ و الخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، الّذي قال عنه : "ولم أترك شيئا في أوّليّة الأجيال والدّول وتعاصر الأمم والملوك وأسباب التّصرّف والحول في القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملّة ومدينة وحلّة، وعزّة وذلّة، وكثرة وقلّة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلّبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، إلاّ واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله. فجاء هذا الكتاب فذّا بما ضمّنته من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة القريبة" (30).

(29) ابن خلدون، المقدّمة، 74/1.

(30) م.س، 34/1.

ولعلّه يتّضح، ممّا سبق تبيينه، أنّ الحرص على استيفاء فهم الظّواهر المادّيّة والمعنويّة والأحوال البشريّة والطّبيعيّة، في العمران البشريّ والاجتماع الإنسانيّ، وعلى الاقتدار على تفسيرها بلمّ شتاتها في سنن وقواعد وقوانين إلاهيّة وبشريّة أي من عقل الله وعقل البشر، ومن علم الله ومن العلم بالله، ماضيا وحاضرا، كان مجرى الفهم الواسع والشّامل، وجمعا بين التّحصيل الموسوعيّ والتّخصّصيّ، في الوقت نفسه، وملقى أكثر من سبيل في الشّرح والتّفسير والتّحليل والتّركيب والتّأويل، في إنتاج المعرفة، وليس ذلك، في الأصل، سوى تعبير عن أسس المنوال المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ النّظريّة والعمليّة، وتوصيف لتكوين المثقّف وخصائصه ووظائفه في البيئة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة في الحضارة الكلاسيكيّة.

فلا عجب، حينئذ، أن كان الكتاب الأوّل : في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذّاتيّة من الملك والسّلطان والكسب والمعاش والصّنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب، محكوما من بدايته حتّى نهايته بتجاور المسلكين في التّفسير: مسلك النّقل ومسلك العقل، وما قد يكون بينهما من عناصر مجانسة أو عناصر مغايرة، أو من حدود شراكة، على غرار هذه الشّواهد المبثوثة، تباعا، في ثنايا المقدّمات الستّ : "وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النّبوّة بالدّليل العقليّ وأنّها خاصّة طبيعيّة للإنسان، فيقرّرون هذا البرهان إلى غايته، وأنّه لابدّ للبشر من الحكم الوازع، ثمّ يقولون بعد ذلك، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وانّه لابدّ أن يكون متميّزا عنهم بما يودع الله فيه من خواصّ هدايته ليقع التّسليم له والقبول منه حتّى يتمّ الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف. وهذه القضيّة للحكماء غير برهانيّة كما تراه إذ الوجود وحياة البشر قد تتمّ من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبيّة الّتي

يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادّته" [31] ؛ أو "ونحن بالمشاهدة والأخبار المتواترة، أو "قد رأينا" أو "رأينا كثيرا من أصحابنا" أو "ومن تأثير الأغذية في الأبدان ما ذكره أهل الفلاحة وشاهده أهل التّجربة" [32].

وينهي الكتاب الأوّل، وفي حدود المدوّنة المعتمدة، بفصول في "إبطال الفلسفة وفساد منتحلها"، و"في إبطال صناعة النّجوم وضعف مداركها وفساد غايتها" و "في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها".

في حراك ثنائيّة النّقل والعقل في الفكر الخلدونيّ :

ليست مقدّمة ابن خلدون، عموما، معارف مبدّدة، ولا هي معارف نقليّة كلّها أو معارف عقليّة جميعها، بل يتلازم فيها النّقل والعقل والحسّ والتّجربة أو العيان الظّاهر، والخبر القاهر، والاستدلال العقليّ، وعلّة الاستدلال، والقياس، في إنتاج المعرفة الّتي رقيت على حدّ تعبير المقريزيّ إلى حاصل معرفة "لم يعمل مثالها (...) إذ هي زبدة المعارف والعلوم، ونتيجة العقول السّليمة والفهوم المستقيمة" [33].

انحكم حراك ثنائيّة النّقل والعقل في الفكر الخلدونيّ، من داخل عقليّة تمييزيّة وتصنيفيّة، تعدّدت معاييرها ومقاييسها بتعدّد زوايا النّظر ومناحي التّفكير ؛ فأقامت أكثر من علاقة، وأنشأت أكثر من نظام، واستخدمت أزيد من منوال. وتعتبر طبيعة العلاقة بين الوجود والإدراك العلاقة المركزيّة الّتي أتاحت له الحديث عن أكثر من عقل: عقل دينيّ وعقل تجريبيّ وعقل حسّيّ وعقل علميّ وعقل فلسفيّ وهي كلّها متأتّية من جهة أنّ الوجود أوسع من الإدراك على عكس الفهم العلميّ الفلسفيّ أو الفلسفيّ العلميّ الإغريقيّ.

(31) م .س، المقدّمة الأولى، 79/I.
(32) انظر، تباعا، م.س، المقدّمة، 2، 85/I - والمقدّمة، 4، 127/I والمقدّمة، 5، 131/1 - 132...
(33) المقريزيّ، الخطط، ط. مصر، (د.ت)، 148/I.

وقد استوجب الفهم المبنيّ على مراتب الحجّة وأشراطها في إنتاج ضروب الحقيقة والجامعة وصلا وفصلا بين طرفي البناء المعرفيّ أعني الوجود والإدراك، بناء أنظمة صغرى وعلاقات جزئيّة هي على التّوالي: مراتب النّفوس - و - درجات المعرفة أو سلّم الإدراك - ومراتب الفهم - وأصناف العلماء؛ وهي جميعها ثلاثيّة الأركان على النّحو التّالي:

أ - صنف النّفس البشريّة وصنف النّفس النّبويّة وصنف النّفس الملكيّة.

ب - درجة الحسّ ودرجة العقل وتحصلان من طريق الاجتهاد والاكتساب ودرجة الوحي أو الإلهام أو الحدس أو الكشف، وهي مرتبة الأنبياء، ودرجة الاصطفاء، ومبلغ العلم الوهبيّ والمدد الربّانيّ وأفق الملائكة، وهي موصولة بالفطرة وبالتّأييد والتّسديد أو بالرّياضة والمجاهدة في مدارج السّالكين وأحوال العارفين.

ج - صنف طائفة العلماء في المعارف الطبيعيّة والبشريّة - وصنف طائفة العلماء الأولياء من أهل العلوم اللّدنيّة والمعارف الرّبانيّة - وصنف مفطور على الانسلاخ من البشريّة في حالة الحياة الدّنيا انسلاخا جسمانيّا وروحانيّا، ويصل إلى مشاركة الملإ الأعلى من الملائكة عالمهم. وهذه المشاركة لا تتأتّى باكتساب أو اجتهاد، وإنّما تتمّ في لحظة واحدة هي لحظة الوحي.

د - كما ميّز ابن خلدون من جهة الحقيقة بين الغلوّ بتجاوز حدّ العقل والإيمان، والبراهين الصّحيحة والقائمة على العقل والعلم، والبعد عن يقين المعرفة عند ضعفاء العقول، تمييزه بين الدّلالة الطّبيعيّة والعقليّة، والدّلالة التي هي ليست طبيعيّة ولا عقليّة، ودلالة التّواضع والاصطلاح وإن لم يعدّ قدم الاصطلاح حجّة [34].

(34) ابن خلدون، م.س، 139/I.528.527.

وليس أدلّ على تلك العقليّة التّمييزيّة بين اختصاصات المعارف ومقاصدها ووظائفها من مثل هذا الشّاهد "فالجسم الطّبيعيّ الّذي ينظر فيه الفيلسوف في الطّبيعيّات هو بعض من هذه الكائنات إلاّ أنّ نظره فيها مخالف لنظر المتكلّم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرّك ويسكن، والمتكلّم ينظر فيه من حيث يدلّ على الفاعل... وأمّا النّظر في مسائل الطّبيعيّات والإلاهيات بالتّصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام، ولا من جنس أنظار المتكلّمين، فاعلم ذلك لتميّز فيه بين الفنّين فإنّهما مختلطان عند المتأخّرين في الوضع والتّأليف" (35).

نخلص من كلّ ما سبق، إلى النّتيجة الّتي خلص إليها ابن خلدون نفسه أعني درء التّعارض بين النّقل والعقل، تكاملا وتفاعلا بشرعنة العقل وعقلنة النّقل وتعالي معرفة الغيب، ولذلك ميّز عند حديثه عن العلوم المتداولة بين البشر، بين صنفين: صنف طبيعيّ للإنسان يهتدي إليه بفكره واستدلاله وتجاربه؛ وصنف نقليّ يأخذه الإنسان عمّن وضعه، أي أنّ مسلك العقل إلى العلوم الحكميّة والفلسفيّة، ومسلك النّقل إلى العلوم الشّرعيّة، من طريق الخبر عن الواضع الشّرعيّ أو الوحي، ولا مجال فيها للعقل إلاّ بإلحاق الفروع فيها بالأصول، لأنّ الجزئيّات الحادثة المتوالية لا تندرج تحت النّقل الّذي هو حكم كلّيّ في الأصل. فتحتاج تلك الجزئيّات إلى الإلحاق بوجه من الوجوه القياسيّة (36).

تأصيل ثنائيّة النّقل والعقل في الفكر الخلدونيّ :

سبق أن تبينّا صلة التّرابط بين آلية النّقل والعقل، باعتبارها مسلكيّة منهجيّة إجرائيّة في إنتاج المعرفة، وبين مباحث الدّين والفلسفة والعلم باعتبارها مضامين لحقائق نفسيّة وطبيعيّة ووجوديّة ومعرفيّة: ماديّة

(35) م.س، 566/I - 622.
(36) م.س، 486/I - 527 - 528.

ومعنويّة ؛ ولم يخل ذلك التّرابط من مظاهر فكّ الترابط بين تلك الأشكال والمضامين في مواطن تتّصف بالنّزاع أو التّنازع بين مطالب البيّنة الدّينيّة ومطالب الحجّة العلميّة، ومطالب البرهان الفلسفيّ، من جهة مباحث مشكليّة أو خلافيّة أو جداليّة، فى الآراء الموصولة بأصول الدّين وبالحقائق الإيمانيّة والمسائل الإلاهيّة، وقضايا الحقّ والباطل، والإيمان والكفر أعني فكرة التّشكيكات على مسائل هي من دعائم الدّين، ومن إنتاج مباحث الفقه وأصول الفقه، أو هي من مباحث الدّلائل والاعتبار على الخلق والتّدبير وعلم الله والعلم بالله وعلم الكلام.

وليس ابن خلدون فيها مبتدعا إذ يقول الغزالى : "وأنّى يستتبّ الرّشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنّظر (...) وبرهان العقل هو الّذي عرف به صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدى للصّواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشّرع ولا استبصر (...) أو لا يعلم أنّ خطأ العقل قاصر وأنّ مجاله ضيّق منحصر ؟ فمثال العقل البصر السّليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرءان الشّمس المنتشرة الضّياء (...) فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرءان مثاله المعترض لنور الشّمس مغمضا للأجفان" [37].

كانت آلية النّقل والعقل مهادا منهجيّا ومشتركا فى التّكوين والتّحصيل، من جهات علوم الحديث والفقه وأصول الفقه وعلم الكلام، يحيل على تجارب متعيّنة، في إنتاج المعرفة، قد حرصت كثيرا على اجتناب مواطن النّزاع بين محدّداتها الشّكليّة والمضمونيّة إلاّ فيما قلّ من المسائل، على أهمّيتها . فلئن عددنا تجربة الغزالى المعرفيّة تجربة تصنيفيّة وتوفيقيّة بوجه من وجوه السّيرة العلميّة، بين آليات النّقل والعقل والقلب أو الذّوق أو الحدس أو الإلهام، وترقى إلى حدّ الميل إلى تأويل

(37) الغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد، ط. مصر، (د.ت)، المقدّمة، ص.3.

النّص بما يتوافق مع مطالب آلية العقل فيما يقضى العقل باستحالة حدوثه إذ "لا يتصوّر أن يشتمل السّمع على نصّ قاطع مخالف للمعقول" فإنّ تجربة أبي بكر بن العربي، مثلا، تلوح أكثر نزوعا إلى سلطة النّصّ أو الوحي، منها إلى سلطة العقل، قولا بازدواجيّة الطّبيعة الإنسانيّة في المعرفة بحكم الإرادة الإلاهيّة [38]. مثله في ذلك وبدرجة أقلّ الرّاغب الاصفهانيّ القائل : "اعلم أنّ العقل لن يهتدي إلاّ بالشّرع، والشّرع لايتبيّن إلاّ بالعقل، فالعقل كالأسّ والشّرع كالبناء. ولن يغني أسّ مالم يكن بناء، ولن يثبت بناء مالم يكن أسّ. وأيضا فالعقل كالبصر والشّرع كالشّعاع ؛ ولن يغني البصر مالم يكن شعاع من خارج ؛ ولن يغني الشّعاع مالم يكن بصر (...) وأيضا فالعقل كالسّراج، والشّرع كالزّيت الذي يمدّه. فإن لم يكن زيت لم يحصل السّراج، ومالم يكن سراج لم يضئ الزّيت (...) فالشّرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متّحدان" [39].

كان ابن خلدون منخرطا، في توظيف ثنائيّة النّقل والعقل، في سنن تقليد معرفيّ دينيّ وفلسفيّ وعلميّ وفنّيّ وصناعيّ كانت في بداية الالتئام والتّكوين منذ النّصف الأوّل من القرن الثّاني الهجريّ عموما والنّصف الأوّل من القرن الثّالث الهجريّ، خصوصا، أي منذ بدأت تبرز مقالات النّاس واختلافاتهم فى الدّين واجتهادات الأيمّة وتكوّن الجماعات العلميّة والفرق والمذاهب، دون أن نغفل عمّا كان وجّه إليه من مآخذ من

(38) أبو بكر بن العربي، (ت 543 هـ)، العواصم من القواصم، تحقيق عمّار الطّالبي، 152/II.

(39) الرّاغب الاصفهاني (ت 502 هـ)، تفضيل النّشأتين وتحصيل السّعادتين، دار الغرب الإسلامي، ط.1، بيروت، 1408هـ / 1988م.
- الباب 18 : تظاهر العقل والشّرع وافتقار أحدهما إلى الآخر، ص 140 - 141.
- وانظر الباب 23 : أنواع العبادة من العلم والعمل، ص 159 - 160.
- وانظر ابن تيميّة : درء تعارض النّقل والعقل.
- ومن المحدثين : محمّد الكتّانيّ، جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلامي في الفكر القديم، المبحث الثّامن: جدليّة العقل والنّقل، ص 437.

بعض المتأخّرين ممّن عاصره أو تأخّر عنه، من طريق مسلك النّقل خصوصا، في إنتاج المعرفة (40).

اختبار توظيف النّقل والعقل في نماذج من المباحث الخلدونيّة :

لعلّ حظّ أدب الخلاف والاختلاف من توظيف النّقل والعقل مسلكين من مسالك إنتاج المعرفة الدّينيّة وبنائها أكثر من حظّ سواها من المعارف (41).

ويمكن أن نعدّ مبحث النّبوّة، في الفكر الدّينيّ الإسلاميّ، أكثر من سواه، من المباحث، مثار خلاف واختلاف حدّ النّزاع والتّنازع، والنّقض، منذ الحدث القرآني، ولحظة الوحي، عموما، والتئام علم الكلام، في مسائل العلم والدّين، خصوصا، إذ تعدّ الحكمة من وظائف الرّسل مبحثا ثابتا في الرّدود على مقالات المنكرين: من البراهمة والمجوس، والمنجّمين، وأصحاب الطّبائع، وأصحاب أرسطو طاليس، والدّهريّين، والثّنويّين، وأهل

(40) لئن سبق أن عاب ابن حجر العسقلاني على ابن خلدون، وعلى حدّ شهادة السّخاوي في : التّوبيخ لمن ذمّ التّاريخ، جهله تاريخ المشرق، رغم أنّ ابن خلدون نفسه لم يزعم ذلك إذ قال في بداية مقدّمته : 63/1 وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكننى منه في هذا القطر المغربيّ، إمّا صريحا أو مندرجا في أخباره وتلويحا، لاختصاص قصدي في التّأليف بالمغرب، وأحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار، لعدم اطّلاعى على أحوال المشرق وأممه، وأنّ الأخبار المتناقلة لا توفى كنه ما أريده منه". فقد شكّك عليه: أحمد بن محمّد بن الصّديق في كتابه: إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون أو: المرشد المبدي لفساد طعن ابن خلدون في أحاديث المهديّ، ط. دمشق، 1347 هـ. فجاء في مقدّمة كتابه، ص 13 - 14 "وقد كثر في النّاس (...) من ينكر ظهور المهديّ وينفيه (...) وإنّما استناده في إنكاره مجرّد ما ذكره ابن خلدون في بعض أحاديثه من العلل المزوّرة المكذوبة، ولمز به ثقات رواتها من التّجريحات الملفّقة المقلوبة، مع أنّ ابن خلدون ليس له في هذه الرّحاب الواسعة مكان ولا ضرب له بنصيب ولا سهم في هذا الشّأن (...) والحقّ الرّجوع في كلّ فنّ إلى أربابه. فلا يقبل تصحيح أو تضعيف إلاّ من حفّاظ الحديث ونقّاده..."

(41) محمّد عوّامة، أدب الاختلاف في مسائل العلم والدّين، ط.2، بيروت، 1418 هـ / 1997م.
- ندوة الألكسو، أدب الاختلاف في الإسلام، ط. تونس، 2000.

التّجسيم والتّشبيه، وغيرهم من القائلين بقدم العالم، وقدم الهيّولى أو المادّة... إلى حدّ جواز الحديث عن علم مقالات الملل والنّحل [42].

فقد بان لنا آلية النّقل، مسلكيّة لإنتاج المعرفة في الفكر الخلدونيّ، هي مصدر فعليّ لإنتاج الحقيقة الدّينيّة بمناحيها الإيمانيّة، أعني حقيقة النّبوّة، وحال الوحي، باعتباره شكلا أعلى في سلّم مراتب الإدراك الثّلاث، ومطلبا أرقى من خصائص النّفس الملكيّة أو النّبويّة في سلّم أصناف النّفوس الثّلاثة، وطريقة الأنبياء المثلى في تحصيل المعرفة بالتّأييد والتّسديد، في سلّم أصناف العلماء وطرائقهم وأشراطها في مراتب العلم وفي درجات الفهم، من جهات الاصطفاء والفطرة في لحظة الوحي لا بالاكتساب والاجتهاد كعامّة العلماء ولا بالفطرة والرّياضة كعامّة الأولياء من أهل العلوم اللّدنيّة والمعارف الربّانيّة.

ولا يتمّ في تلك الحال توظيف مسلكيّة العقل في إنتاج المعرفة إلاّ في حدود الحاجة إلى التّصديق على "جواز وجود النبوّات عقلا ووقوعها في الوجود عيانا، وتنتفي استحالتها بتحقيق وجودها كما ثبت تصوّرها بنفي استحالتها".

يستخدم، حينئذ، ابن خلدون، آلية النّقل مسلكيّة إلى إنتاج المعارف الإيمانيّة والمتأسّسة على أنّ الإيمان بالخالق - تعالى - وبشرع النّبوّة "أرفع مراتب الإيمان، وهو الإيمان الكامل ".

ولئن كان "الشّارع (...) لم يعرّفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود إذ ذلك متعذّر على إدراكنا، ومن فوق طورنا (...) فإنّ الإيمان "في نفسه

(42) الشّهرستانيّ، نهاية الأقدام في علم الكلام، ط. القاهرة، (د.ت.)، القاعدة (19) في إثبات النبوّات وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الأنبياء، ص 417.
- عبد الرّحمان بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ط.2، مصر، 1993.
Dominique Urvoy, Les penseurs libres dans l'Islam classique (l'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants), Albin Michel, Paris, 1996, pp 102-117-133-141-142-152-202.

حقيقة واحدة لا تتفاوت، وإنّما التّفاوت في الحال الحاصلة عن الأعمال" (43).

ويجرى الأمر، نفسه، على إنتاج المعارف الخفيّة أو لطائف المعارف أو نكت المعارف، كعلم تعبير الرّؤيا وعلم التصوّف، وعلوم السّحر والطّلسمات، وعلم أسرار الحروف، والاطّلاع على الأسرار الخفيّة من جهة الارتباطات الحرفيّة، والاستدلال على ما في الضّمائر الخفيّة بالقوانين الحرفيّة... ولكنّ مسلكيّة النّقل تلك، لم تُقرّ من إنتاجها المعرفي ذاك إلاّ ما له صلة بالعلوم الشّرعيّة، وما كان من جنسها أو من توابعها، أو من مطالب النبوّة كعلم تعبير الرّؤيا "وهو علم مضيء بنور النبوّة للمناسبة التي بينهما، ولكونها كانت من مدارك الوحي كما ثبت في الصّحيح، والله علاّم الغيوب" (44). وكعلم إنتاج الحقيقة الصّوفيّة بعقل وفهم صوفيّين ذوقيّين يصلان علم التصوّف بالعلوم الشّرعيّة والحادثة في الملّة، وبطريقة الحقّ والهداية، ما داما متأسّسين على معنى المباينة التي تقابل معانى الاتّحاد والامتزاج والاختلاط. " وهذه المباينة هي مذهب أهل الحقّ كلّهم" (45).

وكذلك ترسّم آلية النّقل القول بالحقيقة الصّوفيّة وبخصائصها وبتحقّقها وبتحقيقها (46).

وتستخدم آلية النّقل معايير أخرى تميّز، في إنتاج المعرفة، بين المنقول المعقول، والمنقول المطروح، على غرار التّمييز، بين الرّؤيا الصّادقة:

(43) المقدّمة، فصل علم الكلام، 561/1 - 562.

(44) م.س، 598/II - 600.

(45) م.س، في علم التصوّف، 584/II - 588 - 589 - 591.

(46) م.س، 595/II - 596 "وأمّا الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيّبات وتصرّفهم في الكائنات فأمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحقّ (...) هذا مع أنّ الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات وإنكارها نوع مكابرة. وقد وقع للصّحابة وأكابر السّلف كثير من ذلك، وهو معلوم مشهور".

الرّؤيا من الله، أو الرّؤيا من ملك، والرّؤيا الكاذبة، أضغاث الأحلام، الرّؤيا من الشّيطان [47].

وبين اختلاف النّفوس بالخواصّ رغم وحدتها بالنّوع، إذ يعدّ تأثير نفوس الأنبياء بقوّة ربّانيّة، وتأثير نفوس السّحرة والكهنة بقوّة نفسانيّة أو بقوّة شيطانيّة [48]؛ واقتدار بعض النّفوس على التصرّف في عالم الطّبيعة [49]؛ والالتزام بفهم لا يحيد عن مقاصد الشّرع ولا يلحق الضّرر بالعمران البشريّ والاجتماع الإنسانيّ [50].

لم يبتدع ابن خلدون آليتي النّقل والعقل في إنتاج المعرفة، وإنّما هو منخرط في سنن تقليد علميّ متعدّد الرّوافد في البيئة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة، ظلّت فيها آليتا النّقل والعقل تعملان، متواصلتين ومتجاورتين ومتداخلتين ومتشاركتين ومتصالحتين ومتفاصلتين ومتنازعتين ومتصادمتين ومتعاضدتين بدرجات متفاوتة، من جماعة علميّة إلى أخرى، باختلاف الأجيال والذّهنيّات والعصور الثقافيّة. وكانتا آليتين

(47) م.س، 600/II. "فالرّؤيا من الله هي الصّريحة التي لا تفتقر إلى تأويل، والتي من الملك هي الرّؤيا الصّادقة تفتقر إلى التّعبير، والرّؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث".

(48) م.س، 623/II - 625 "لمّا كانت هذه العلوم مهجورة عند الشّرائع لما فيها من الضّرر، ولما يشترط فيها من الوجهة إلى غير الله من كوكب أو غيره، كانت كتبها كالمفقودة بين النّاس (...) فأمّا تأثير الأنبياء فمدد إلاهيّ وخاصيّة ربّانيّة؛ ونفوس الكهنة لها خاصيّة الاطّلاع على المغيّبات بقوى شيطانيّة (...) واعلم أنّ وجود السّحر لا مريّة فيه بين العقلاء من أجل التّأثير الّذي ذكرناه؛ وقد نطق به القرءان".

(49) م.س، علم أسرار الحروف 631/II - 632 - 634 "وحاصله عندهم وثمرته تصرّف النّفوس الربّانيّة في عالم الطّبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلاهيّة النّاشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السّارية في الأكوان (...) وأمّا التّصرّف في عالم الطّبيعة بهذه الحروف والأسماء المركّبة فيها وتأثّر الأكوان عن ذلك فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواترا (...) وليس كلّ ما حرّمه الشّرع من العلوم بمنكر الثّبوت. فقد ثبت أنّ السّحر حقّ مع حظره. لكن حسبنا من العلم ما علمناه".

(50) م.س، الفصول التّالية: في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها - في إبطال صناعة النّجوم وضعف مداركها وفساد غايتها- في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها 671/II - 677 - 682.

موصولتين بمرجعيّتين علميّتين: مرجعيّة علميّة تأسّست على العلوم العربيّة الإسلاميّة، الغايات منها والوسائل أو الأدوات أو الآلات، بنصوصها التّأسيسيّة من قرءان وحديث وشعر وخطب ورسائل ومواعظ وحكم وأمثال وأخبار، ومرجعيّة علميّة قائمة على المنجز من علوم الأوائل الفلسفيّة العلميّة والعلميّة الفلسفيّة في شكله المتأخّر والموسوم بالأفلاطونيّة المحدثة؛ وذلك بصرف النّظر عن آلية أخرى من آليات إنتاج المعرفة، آلية القلب أو البصيرة أو الذّوق أو الحدس أو الكشف أو الإلهام... على ما بينها من فويرقات معنويّة (51).

ويمكن أن نعتبر ابن تيمية حدّا فاصلا بين ما كان يشيع من جدال حول العلاقة الواصلة أو الفاصلة بين النّقل والعقل، وإعادة تنظيم الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وإنتاجها المعرفيّ والمنهجيّ، شكلا ومضمونا (52).

ولعلّ أفضل تمثيل لحركة تلك العلاقة بين تينك الآليتين والمسلكيّتين، في الوقت نفسه، حراك المواقف من العلاقة بين النّبيّ والفيلسوف خاصّة، والشّريعة والحكمة عامّة، وحدود معقوليّتها ومشروعيّتها معا.

لئن أكبّت تلك العلاقة على النّظر في جدوى وظائف النّبيّ ووظائف الفيلسوف ومصادرها ومرجعيّتها وسلطتها، منذ القرن الهجريّ الثّالث، على الأقلّ؛ وتردّدت - في الإثبات النّقليّ والعقليّ - بين الرّفض

(51) راجع : الرّاغب الاصفهانيّ، الذّريعة في مكارم الأخلاق وفلسفة الشّريعة... (وهو كتاب في الأخلاق الدّينيّة والاجتماعيّة من طريق صلة الشّرع بالعقل والعقل بالشّرع).
- وانظر في شأن تلك العلاقة ومن جهة العلوم الكونيّة: السّيوطي، الهيئة السّنيّة في الهيئة السّنيّة، تحقيق أنطن.م. هاينن (Anton. M. Heinen)، ط. بيروت، 1982. جاء في مقدّمته : "هذا الكتاب في علم الهيئة اقتبسته من الآثار وتتبّعته من الأخبار ليبتهج به أولو النّهى ويعتبر أولو الأبصار، وسمّيته بالهيئة السّنيّة في الهيئة السّنيّة".

(52) ابن تيميّة درء تعارض العقل والنّقل، تحقيق محمّد رشاد سالم، ط.1، السّعوديّة، 1399 هـ / 1979م. انظر كامل القسم الأوّل من الجزء الأوّل، وردوده على كافّة وجوه التّفكير المختلفة حول المبحث المقصود في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة حتّى عهده، وإلحاحه على "الموافقة بين المعقول والمنقول" أو على بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول".

والإنكار والرّدود والنّقوض من جهة [53]، والمصالحة والمفاضلة بينهما، فإنّه يمكن القول: إنّ مسلكيّة العقل قد آزرت مسلكيّة النّقل، بدرجات متفاوتة، ومن جهات مختلفة، في بناء حجّيّة النّبوّة وسيادة مرجعيّتها وسلطتها على المدينة [54].

ولئن عددنا مرحلتي الغزالي وابن رشد الحفيد عودة إلى رسم الحدود الواصلة والفاصلة بين فضاءات المعرفة المتداولة والمستحصلة، من طريقي النّقل والعقل، وإن اتّجه السّابق منهما إلى إحياء علوم الدّين، وتوجّه الثّاني إلى إحياء علوم الفلسفة، فإنّنا نعتبر ما ظهر لاحقا من المطارحات الفلسفيّة في جيل نصير الدّين الطّوسيّ، من إثمار النّظر في الحكمة العمليّة أو السّياسة المدنيّة، عموما، والمواقف من النّبيّ

(53) راجع مواقف ابن الرّاوندي وأبي بكر الرّازي والرّدود عليهما من أعلام الإسماعيليّة والمعتزلة حتّى القرن الهجريّ السّادس...في كتاب: فرحات الدّريسي: مراجعات مفهوميّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، فصل: مواطن نزاع بين البيّنة الدّينيّة والحجّة العلميّة والبرهان الفلسفيّ.

(54) ذهب الفارابي، نظريّا على الأقلّ، في كتاب الملّة، تحقيق محسن مهديّ، إلى أنّ الرّئيس الفاضل والأوّل هو النّبيّ الّذي يدبّر " المدينة أو الأمّة والأمم بما يأتي به الوحي من الله تعالى" ليخلص إلى القول بفكرة النّبيّ الحكيم " فإنّ الرّئيس الأوّل الفاضل إنّما تكون مهنته ملكيّة مقرونة بوحي من الله إليه، وإنّما يقدّر الأفعال والآراء الّتي في الملّة الفاضلة بالوحي" ؛ ويرقى في "آراء أهل المدينة الفاضلة" بالفيلسوف إلى منزلة النّبيّ إن لم يفقه من جهة الاكتساب والقدرة على التّخييل... فتستحيل النّبوّة ضربا من الاكتساب باستخدام القوى العقليّة وملكات التّخيّل... وكذلك تتحقّق منزلة النّبيّ الفيلسوف والفيلسوف النّبيّ، وتكون النّبوّة وسيلة من وسائل الاتّصال بين عالمي الأرض والسّماء.

وقد ذهب ابن سينا في "النّجاة" القسم الثّالث، ص 303 - 304 في سياق الحديث عن الحكمة من النّبوّة، ووجوبها لمنفعة النّاس وخيرهم، إلى أنّ "الإنسان لا يستطيع أن يعيش إلاّ في مشاركة، أي في مجتمع، ولا تتمّ المشاركة إلاّ بمعاملة، ولا بدّ للمعاملة من قانون وشريعة، ولا بدّ لهذين من سانّ ومعدّل، والنّبيّ هو الّذي يبيّن للنّاس سننا بأمر الله- تعالى- وإذنه ووحيه، ويخاطب النّاس ويلزمهم السنّة والعدل" وكذلك يجانس فهم ابن سينا فهم الكنديّ العالم الفيلسوف الّذي يقرّ تفوّق الوحي والنّبوّة على العلم الإنسيّ وإفادته منهما، وهو فهم تنخرط فيه جماعة أبي سليمان المنطقيّ الّتي تميّز بين الدّين، كمالا إلاهيّا، والحكمة، كمالا إنسانيّا، وأن ليس الكمال الإلاهيّ في حاجة إلى الكمال الإنسانيّ، بينما يظلّ الكمال الإنسانيّ في حاجة إلى الكمال الإلاهيّ.

والفيلسوف، خصوصا، وطبيعة العلاقة بين النّقل والعقل، بصفة أخصّ [55].

وقد تواصلت تلك المباحثات فى جيل علاء الدّين الطّوسيّ الّذى بنى مقدّمة كتابه: الذّخيرة أو المحاكمة بين "تهافت الغزالى" وغيره من الحكماء، على مجوّزات الجمع بين النّقل والعقل "إذ الأمور الإلاهيّة عويصات تتأبّى أن تستقلّ بإدراكها عقول البشر، ومعضلات لا يتأتّى أن يتوصّل إليها بمجرّد الفكر والنّظر (...) لكن معظمهم، وهم المتّسمون بالفلاسفة قد تعمّقوا في النّظر والاستدلال، وجعلوا العقل في حقائق الأمور، وإن كانت من الإلاهيّات، حاكما على الإطلاق، مدركا بالاستقلال. ولم يلتفتوا إلى ما نطق به الوحي الصّريح، مع أنّ ما يخالفه ليس مقتضى النّظر الصّحيح" [56]؛ وختمها بقوله :

"وإنّما غرضنا من ذلك تبيين أنّ العقل ليس مستقلاّ فى إدراك الأمور الإلاهيّة بحقائقها، وأنظاره ليست ممّا يوثق بها فى الإحاطة بها بدون تأييد صاحب الوحي المؤيّد بإعلام من الله تعالى" [57].

وكان ابن تيمية قد قال في تلك العلاقة بسلّم درجاتها المتعاقبة، قولا فصلا فى مواطن عديدة من رسائله الكبرى والصّغرى، العامّة والخاصّة؛ ونقتطف من إحداها الشّاهد التّالى" ومن كان أبعد عن الحقّ علما وعملا كالقرامطة والمتفلسفة الّذين يظنّون أنّ الرّسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الإلاهيّة والكلّيّة؛ وإنّما يعرف ذلك بزعمهم من يعرفه من المتفلسفة، ويقولون : خاصّة النّبوّة هي التّخييل، ويجعلون النّبوّة أفضل من غيرها عند الجمهور لا عند أهل المعرفة، كما يقول هذا ونحوه.

(55) انظر : نجم الدّين علي ابن عمر المعروف بدبيران (ت 675 هـ)، مطارحات فلسفيّة بينه وبين نصير الدّين الطّوسيّ (ت 672 هـ).

(56) علاء الدّين الطّوسيّ (ت 887 هـ)، الذّخيرة، ط.1، حيدر آباد، الهند، ص3.

(57) م.س، ص 270.

الفارابي وأمثاله (...) وآخرون يعترفون بأنّ الرّسول علم الحقائق، لكن يقولون : لم يبيّنها بل خاطب الجمهور بالتّخييل، فيجعلون التّخييل في خطابه لا في علمه كما يقول ذلك ابن سينا وأمثاله (...) وهذا طريق ابن رشد الحفيد وأمثاله من الباطنيّة (...) كما يحكى ابن تومرت وأمثاله (...) وبيّن أنّ أصول الدّين الحقّ (...) هي الأدلّة والبراهين والآيات الدّالّة على ذلك قد بيّنها الرّسول أحسن بيان، وأنّه دلّ النّاس وهداهم إلى الأدلّة العقليّة والبراهين اليقينيّة الّتي بها يعلمون المطالب الإلاهيّة، وبها يعلمون إثبات ربوبيّة الله ووحدانيّته وصفاته وصدق رسوله والمعاد، وغير ذلك، ممّا يحتاج إلى معرفته بالأدلّة العقليّة، بل وما يمكن بيانه بالأدلّة العقليّة وإن كان لا يحتاج إليها، فإنّ كثيرا من الأمور يعرف بالخبر الصّادق، ومع هذا فالرّسول بيّن الأدلّة العقليّة الدّالّة عليها، فجمع بين الطّريقين السّمعيّ والعقليّ (...) والخير والسّعادة والكمال والصّلاح منحصر في نوعين: في العلم النّافع والعمل الصّالح (...) فالعلم النّافع هو الإيمان، والعمل الصّالح هو الإسلام، العلم النّافع من علم الله، والعمل الصّالح هو العمل بأمر الله" (58).

ولئن بدا أنّ العقل النّظريّ، باعتباره شكلا أرقى من أشكال التّفكير البشريّ، لا ينازع - نظريّا على الأقلّ - آلية النّقل، ولا مسلكيّتها في إنتاج المعرفة، من جهات شتّى ؛ منها مدارك النّفس الملكيّة أو النّبويّة، ومدارك النّفس البشريّة بآلات الجسم أو بدونها، وخصائص العالم الرّوحانيّ والمتعالي، وبعض أطوار العالم الإنسانيّ ما بعد الحسّ واليقظة، فإنّ العقلين البشريّين : التّمييزيّ والتّجريبيّ يظلاّن ينتجان المعرفة الحسّيّة والتّجريبيّة والعقليّة من جهات متعدّدة ؛ منها فطرة الإنسان وطبعه، ودربته، ومرانه، وخبرته، وتجربته في عالمي الطّبيعة المادّيّة والطّبيعة البشريّة ؛ ولا يجيزان سوى ما من شأنه أن يجلب المصلحة للعمران

(58) ابن تيميّة، معارج الوصول، مجموع رسائله الكبرى، ط. مصر، (د.ت)، 173/I - 188.

البشريّ والاجتماع الإنسانيّ، ويدرأ الضّرر عنهما.ولذلك يلحظ دارس الفكر الخلدونيّ من طريق ثنائيّة النّقل والعقل، تعدّد معانى العقل ودلالاته، بتعدّد وظائفه وخصائصها، وباختلاف سياقات التّداول، على عكس ما عليه معنى النّقل ودلالاته من ثبات، من طريق تكوينه الفقهيّ والأصوليّ؛ وهو ما أجاز حديث الدّارسين عن فكره السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والأخلاقيّ والتّربويّ... وإن بدا أدخل فى مطالب نظاميّة الفهم المبنيّ على القول بازدواجيّة الطّبيعة الإنسانيّة من طريق الإرادة الإلاهيّة... وهو ضرب من الفهم يتفاوت فى الانخراط فيه الأشعريّ والغزاليّ وأبو بكر بن العربيّ الأندلسيّ وابن رشد وابن تيميّة وابن قيّم الجوزيّة... إذ يظلّ العقل، تمييزا وتجريبا، مرجعا لفهم النّقل، ويظلّ النّقل، نظريّا وميتافيزيقيّا، مرجعا لفهم العقل وتقييد حدوده.

الخاتمة :

يتّضح، ممّا سبق تبيينه، أنّ ابن خلدون كان على اطّلاع واسع على حراك آلية النّقل والعقل، وعلى وظائفها في إنتاج المعرفة وتنظيمها، وعلى خصائصها ومناحيها، وعلى مصادرها ومراجعها، وعلى حدود سلطتها وأسباب سيادتها، الشّكليّة والمضمونيّة، إلى حدّ جواز الحديث عن أنّه يصدر عن تمثيل فعليّ لجغرافيّة الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، وعن ترسيم حقيقيّ لخارطتها المعرفيّة، مدفوعا بمنوال متعيّن في التّكوين والتّحصيل من أشراط المنزلة العلميّة والاجتماعيّة لسلطة أهل الفكر والنظر، ومستجيبا لمطالب المعرفة الموسوعيّة والمتخصّصة في الوقت نفسه. ولذلك لا غرابة أن يكون ابن خلدون قد توجّه منذ محاولته التّأليفيّة الأولى "لباب المحصّل" إلى الاقتداء بجيل الفخر الرّازي ثمّ نصير الدّين الطّوسيّ في السّيرة العلميّة، وإلى أن ينسج على منوال كتاب من كتب التّعليم الكلاسيكيّة "محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين" قائلا "فاختصرته وهذّبته، وحذو ترتيبه رتّبته،

وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدّين الطّوسيّ، وقليلا من بنات فكرى وسمّيته لباب المحصّل" [59].

وإنّ في ذلك تفسيرا لتعدّد مناحيه العلميّة، ولانحكام فكره بالتّنوّع وبالوحدة، في الوقت نفسه ؛ ولذلك كلّه، بدا لنا ابن خلدون صاحب هندسة معرفيّة ومعمار ثقافيّ، انحكما بخطّة في التّأليف متعدّدة المراتب والدّرجات في التّصنيف، تتداول على إنتاج المعرفة وتتناوب انفتاحا وانغلاقا، تحريكا وتعطيلا وتعطيبا، من جهات شتّى، وبقوانين وقواعد ونظريّات وأنظمة، عامّة وخاصّة، كبرى وصغرى ؛ تسعى إلى بناء منوالها من جهات أخرى في التّنظيم والتّفكير، هي ثغرات تداركها ابن خلدون، ومسالك وصل بين مساربها، ومعارف أعاد تنظيم فضاءاتها، ورسم معالم من حدودها، وعلّم شيئا من عناصر المجانسة وعناصر المغايرة وحدود الشّراكة بينها... فكيف لاءم بينها فكرا وتفكيرا ونظاما وتنظيما ؟ وإلى أيّ حدّ نجح في ذلك ؟

(59) ابن خلدون، لباب المحصّل، تحقيق محمّد سليمان، الإسكندريّة، 1996.